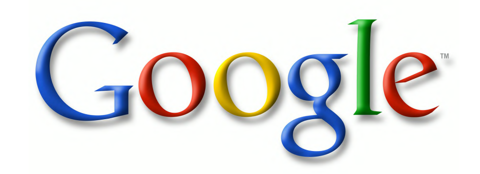
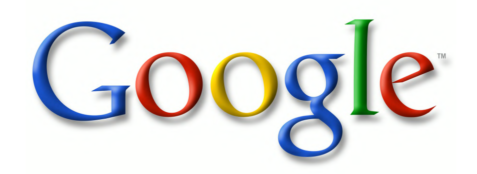




Boettcher - Eros und Erkenntnis bei Plato -


VE RI
TAS

Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Luisenstädtischen Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1894.

Eros und Erkenntnis bei Plato

in ihrer gegenseitigen

Förderung und Ergänzung.

Von

Carl Boetticher.

BERLIN 1894.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.

1894. Programm Nr. 64.

Über den platonischen Eros sind im letzten Jahrzehnt zwei Sonderabhandlungen erschienen, von M. Koch und H. Hille[1]). Der erstere hat bei allem Scharfsinn, der seine Erörterungen auszeichnet, die seit Schleiermacher und Zeller herrschende Auffassung vom Eros als dem philosophischen Triebe — philosophisch im platonischen Sinne — nicht zu erschüttern vermocht[2]), wie dies überhaupt nicht möglich sein wird, da sie die richtige ist. Hille aber hat in seiner Abhandlung gezeigt, dafs die Lehre vom Eros ergiebig genug ist, um sie mit andern Anschauungen Platos in Beziehung zu setzen; er hat sie mit dessen Ethik verbunden[3]) und gezeigt, dafs Plato seine Erostheorie nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt hat. Ist diese Arbeit mehr philosophisch-historischen Charakters, so gedenken wir rein philosophisch die Eroslehre in Vergleich mit der Erkenntnislehre Platos zu setzen. Man soll dem nicht entgegenhalten, dafs dies ja ganz über-

---

[1]) M. Koch, Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik. Berlin 1886. (Progr. des Luisenst. Gymn.) — H. Hille, Über die platonische Lehre vom Eros. Welche ethischen Anforderungen stellt Plato in dieser Lehre an den Philosophen? In wie weit hat die Persönlichkeit Platos diesen Anforderungen entsprochen? Liegnitz 1892 (Progr. der Kgl. Ritter-Akad.).

[2]) Koch fafst Eros als Trieb zum Lehren — zu eng! Er legt einseitig auf das *τίκτειν καὶ γεννᾶν ἐν ἄλλοις* Gewicht und begeht den Fehler, das Wesen des Eros nicht aus dem Leben der Seele zu erklären, wie es Plato thut. Vgl. die Recens. v. Zeller im Archiv für Gesch. d. Philos. I, 603.

[3]) Hille versteht unter Eros das bewufste Streben nach Unsterblichkeit, womit übrigens nichts anderes als der philosophische Trieb, das Streben nach Vollkommenheit in der Philosophie bezeichnet wird. Er zeigt, dafs Plato mit seiner Eroslehre an den Philosophen die Forderung stellt, in der Äufserung des Geschlechtstriebes, in der Begierde nach Geld und Gut und im Genufs von Speis und Trank das richtige Mafs zu halten, weiter die *φιλοτιμία* im guten Sinne, also Ehrliebe, zu bethätigen und endlich im ernsten Streben nach Vervollkommnung Lern- und Lehreifer und echte seelengewinnende Beredsamkeit zu bewahren. Zugleich weist er eingehend nach, dafs Plato in seinem Leben diesen Anforderungen entsprochen habe. — Trotz der richtigen Erklärung des Wesens des Eros scheint mir die Auffassung H.'s doch nicht zutreffend zu sein. Er findet (S. 27) einen Widerspruch in der Platon. Philosophie, weil Pl. im Phaidr. und Sympos. einen heitren Lebensgenufs empfehle, der freilich die Grenzen der Mäfsigung nicht überschreiten dürfe, im Phaidon dagegen das Wesen wahrer Philosophie in die Befreiung und Absonderung vom Leibe setze. Das ist kein Widerspruch, sondern, wie sich aus unsrer Darstellung ergeben wird, ist jenes Vorstufe, dieses die höchste Stufe des Eros. Dafs sich letztere bei den Menschen, auch bei Sokr. und Plato nicht verwirklicht findet, liegt in der Unvollkommenheit der menschlichen Natur. „Plato war ein Mensch, und ein griechischer Mensch; sein Element, sein warmes Sonnenlicht war die anschauliche Vorstellung vermöge der Einbildungskraft, der Phantasie. Mochte seine Vernunft sich noch so sehr zu läutern streben, noch so sehr bemüht sein, den irdischen Staub abzustreifen, um unbeschwert in den Äther des reinen Denkens sich erheben zu dürfen, er lebte doch nur in seiner Seele, und Psyche empfand den bunten Staub auf ihren Flügeln nicht als beschwerenden Ballast; ihn abgestreift (sic!) wäre sie traurig dahingesunken, sie atmete nur sich wiegend auf dem farbenschimmernden Flügelpaar.“ (v. Sybel, Platons Symposion ein Programm der Akademie. Marburg 1888 S. 51).

flüssig sei, da Eros, als philosophischer Trieb gefafst, eigentlich nichts sei als das Streben nach Erkenntnis, also in der Beurteilung des Eros ein Vergleich mit der Erkenntnis eingeschlossen sei. Mag dem so sein, wie es auch wirklich ist — ausgeführt ist eine solche Vergleichung, so viel mir bekannt, noch nicht[1]), und wir werden dazu um so mehr aufgefordert, als Plato eine scharf ausgebildete Erkenntnistheorie besitzt, sie aber mit seiner ebenso klar gegebenen Eroslehre niemals selbst ausdrücklich in Verbindung gesetzt hat. Ein Vergleich beider aber wird, so hoffen wir, nicht blofs zeigen, dafs Plato in diesen an ganz verschiedenen Stellen und zu verschiedenen Zwecken gegebenen Lehren mit sich völlig übereinstimmt, sondern auch durch Eros und Erkenntnis in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Verknüpfung den Entwicklungsgang der Seele zur Vollkommenheit bedingt denkt.

Aber die vorliegende Arbeit dient noch einem andern Zwecke. Nicht blofs dem, der sich mit theologischen Forschungen irgend welcher Art beschäftigt, sondern, wie ich meine, jedem, der sein christliches Innenleben mit Sorgfalt beobachtet, mufs bei der Betrachtung der Eros- und Erkenntnislehre Platos sofort die Ähnlichkeit des Seelenprozesses auffallen, wie man ihn sich vom christlichen Glauben und Erkennen bewirkt vorstellt und an sich selbst erfährt. Daher ist es eine wie von selbst entstehende Aufgabe nachzuspüren, inwieweit diese Ähnlichkeit wirklich vorhanden ist und wodurch sich die beiderseitigen Anschauungen bei aller Ähnlichkeit dennoch trennen, eine Aufgabe, die dadurch noch anziehender wird, als sie immerhin einen kleinen Beitrag zu der alten und noch immer neuen Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen bringt, andrerseits aber die noch nie erloschene Forschung nach der Ähnlichkeit zwischen Platonismus und Christentum in einem wichtigen Punkte, wie mir scheint, im Brennpunkte, fortsetzt. Hierzu soll die vorliegende Abhandlung die Grundlage geben[2]).

Bei der Beurteilung des platonischen Eros sind drei Dialoge in Betracht zu ziehen, Lysis, Phaidros und Symposion. Wir bezeichnen kurz, welche Bedeutung die Erörterungen dieser Dialoge für die Eroslehre haben[3]).

Im Lysis ist das Objekt des Gesprächs nicht Eros, sondern die Frage nach dem Wesen und dem Grunde der Freundschaft. Die Ausführung dieses Themas verläuft in drei Abschnitten: Die Freundschaft, welche als die Sorge eines Menschen für die Glückseligkeit eines andern gefafst wird, hat ihren sicheren Grund nur im Verstehen und Können, im Wissen und Geschick; im zweiten Teil wird nachgewiesen, dafs, obwohl Gegenseitigkeit die notwendige Form der Freundschaft ist, diese doch weder durch die subjektiven Beziehungen der Ab- und Zuneigung, noch durch die objektiven Verhältnisse der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Güte und Schlechtigkeit

[1]) Weiker, Amor qui Platonicus vocatur et disserendi ratio Socratica qua necessitudine inter sese contineantur. Zwickau 1869 (Progr.) berührt diesen Vergleich — wie weit, wird sich weiter unten ergeben.

[2]) Die Ausführung des Vergleiches im angedeuteten Sinne soll die nächstjährige Programmabhandlung bringen.

[3]) Zur Verwertung gekommen sind für die Eroslehre: Zeller, Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1889. — Susemihl, Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie. Leipzig 1855. — v. Stein, Vorgeschichte und System des Platonismus. Göttingen 1862. — Bonitz, Platonische Studien. Berlin, 1886. — Ostendorf, Der platonische Eros. Schleswig 1874. — Für die Erkenntnislehre: Peipers, Die Erkenntnistheorie Platos. Leipzig 1874. — Wolff, Die platonische Dialektik in Fichtes Zeitschr. N. F. 1874/75. — Faber, Die platonische Erkenntnislehre. Neust.-Eberswalde 1869. — Hölzer, Grundzüge der Erkenntnislehre in Platos Staat. Kottbus 1861. — Ferner: Wildauer, Die Phychologie des Willens bei Socrates, Plato und Aristoteles. Innsbruck 1877.

erklärt werden kann; sondern, dies ist der letzte und wichtigste Abschnitt, die *φιλία* und das *φίλον*, d. h. die natürliche Neigung und ihr Gegenstand, setzen einerseits ein weder Gutes noch Schlechtes, aber des Guten Bedürftiges, andrerseits ein an sich Bedürfnisloses, schlechthin Gutes voraus: das Streben, durch Erreichung dieses *πρῶτον φίλον* der empfundenen mangelhaften Beschaffenheit abzuhelfen, das ist das Wesen der *φιλία*. Das positive Resultat des Lysis ist demnach ein doppeltes, nämlich die Anerkennung eines Mangels einerseits und andrerseits die Notwendigkeit der Voraussetzung eines höchsten Gutes, durch dessen Besitz jenem Mangel abgeholfen wird.

Dieser gleichsam nur fixierte Gedanke wird im **Phaidros** nicht blofs in einem anschaulichen Bilde voll entfaltet, sondern auch in wesentlichen Punkten weitergeführt, und zwar ist hier nicht im allgemeinen nur von der Freundschaft die Rede, sondern das im Lysis gezeichnete Streben des Menschen wird unter dem Bilde der personifizierten Liebe, nämlich des Eros, veranschaulicht. Zu merken jedoch ist, dafs die Ausführung des Phaidros nicht darauf abzielt, eine Lehre vom Eros zu geben, vielmehr ist der herrschende Gesichtspunkt des Dialogs die Rhetorik und im weiteren Sinne die gesamte Kunst der Gedankenmitteilung; immerhin aber nimmt die Ausführung über den Eros nicht blofs dem Umfange, sondern auch dem Inhalte nach eine höchst bedeutsame Stelle in dem Lehrgehalte des Dialogs ein. Von den zwei Teilen, in welche der Dialog zerfällt, macht der erste in drei Reden die Liebe zum Gegenstande der Erörterung. Jedoch ist die in den beiden ersten Reden geführte Behandlung des paradoxen Themas, dafs man in der Erweisung der Liebesgunst einem Nichtliebenden vor dem Liebenden den Vorzug geben müsse, nicht von Belang für die Lehre vom Eros, welche in der dritten Rede gegeben ist. Die Liebe nämlich gehöre zu jener Gattung des Wahnsinns, der wie der prophetische, mantische und dichterische Wahnsinn zum gröfsten Segen der Menschen von den Göttern verliehen werde. Dies begreiflich zu machen, folgt nun eine mythische Darstellung über das Wesen der göttlichen und menschlichen Seele und ihre innere Gestaltung, Und auf dieser allgemeinen Grundlage wird die Bedeutung des Eros im besondren entwickelt: die Seele hat vor ihrem Erdenleben ein ideales Dasein gehabt, in welchem sie mit den Göttern das wahre Sein, die wahre Schönheit schaute, hat, in unvollkommnem Zustande auf die Erde herabgesunken, sich mit einem irdischen Körper verbunden und strebt nun, in den präexistenten Zustand zurückzukehren: das Hinaufstreben aus der körperlichen Einkerkerung zu der verlornen, in dunkler Erinnerung gebliebenen Schönheit der Idee, ein Streben, welches durch den Anblick der die Idee der Schönheit abbildlich darstellenden schönen Gegenstände geweckt wird, das ist das Wesen des Eros; und indem zugleich die Art und Weise angegeben wird, wie die Seele ihr ideales Ziel am vollkommensten zu erreichen im stande ist, stellt sich Eros als das Gefühl der Verwandtschaft zweier Seelen und als das daraus hervorgehende gemeinschaftliche Streben dar, sich gegenseitig zu fördern, bis beide schliefslich in der Anschauung des wahrhaft Schönen und Guten zu einem wahrhaft tugendhaften Leben gelangen.

Sehen wir also im Phaidros den Grundgedanken des Lysis insofern näher bestimmt und tiefer begründet, als der im irdischen Dasein zu Tage tretende Mangel zurückgeführt wird auf das Wesen und das Schicksal der Seele in ihrem vorirdischen und irdischen Dasein, und andrerseits das im Lysis nur geahnte oder folgerungsweise gefundene Ziel nicht blofs deutlich bezeichnet, sondern auch der Weg zur Erlangung desselben angegeben wird, so war hiermit doch das Gebiet

der Liebe noch nicht in seinem vollen Umfange gezeichnet. Denn das Wesen des Eros wird hier nur psychologisch erklärt, während nicht angegeben ist, in welchen besondren Äufserungen, in welcher Thätigkeit sich Eros bei den Menschen kundgiebt; ferner ist wohl die Art und Weise gekennzeichnet, in der das von der Seele angestrebte Ziel vermittelst des Eros erreicht wird, aber damit ist die Erscheinung des Eros, wie sie nach der Darstellung des Phaidros doch thatsächlich bei allen Menschen vorhanden sein mufs, so wenig erklärt, dafs es vielmehr scheint, als hätte jede Erscheinungsform des Eros, in der das letzte Ziel nicht erreicht wird, durchaus keine Geltung.

Hier tritt nun ergänzend das Symposion ein. Schon dadurch, dafs der Zweck des ganzen Dialogs eine Erörterung über den Eros ist, ist angezeigt, dafs Plato eine erschöpfende Lehre vom Eros zu geben beabsichtigt. Für diese sind die fünf zuerst gehaltenen Reden der Gastmahlsgenossen nicht von Belang; sie tragen durch ihre untrennbare Vermischung von Richtigem und Falschem höchstens dazu bei, der Überzeugung, dafs in der Rede des Sokrates das allein Richtige erschöpfend behandelt wird, den Weg zu bahnen. Die Rede des Sokrates betont zunächst wieder die beiden Grundgedanken, dafs Eros aus einem Mangel und Bedürfnis entsprungen und ein Streben nach Glückseligkeit, nach dem Besitz des Guten an sich sei, und zwar veranschaulicht er dies durch den sinnvollen Mythos von der Geburt und Abstammung des Eros. Sodann aber folgt, was bei der Darstellung im Phaidros noch vermifst wurde. An den Gedanken nämlich, dafs Eros darauf aus sei, das Gute dauernd zu besitzen, schliefst sich die Folgerung, dafs Eros auch als Streben der gesamten sterblichen Natur nach Unsterblichkeit gefafst werden müsse, denn der dauernde Besitz des Guten und die Unsterblichkeit seien identisch. Unter diesem Gesichtspunkte nun wird die sich in den Menschen thatsächlich kundgebende Wirksamkeit des Eros fafsbar: sie besteht in einem Zeugen und Hervorbringen im Schönen, einem Zeugen, weil durch das Zeugen das Sterbliche sich erhält und so den ihr möglichen Grad von Unsterblichkeit erhält, einem Zeugen im Schönen, weil Eros, nach dem Schönen verlangend, vor dem Häfslichen zurückschreckend, nur in dem mit seinem Verlangen Übereinstimmenden zeugen und hervorbringen kann. Hieran schliefst sich die Lehre von den Stufen des Eros, die wir nach einigen zusammenfassenden Bemerkungen genauer zu erörtern haben.

Es ergiebt sich zunächst aus dieser Übersicht über die von Plato in jenen drei Dialogen niedergelegte Eroslehre, dafs das, was Lysis über die φιλία bringt, nichts enthält, wodurch etwaige Lücken in der Lehre des Phaidros und Symposion ausgefüllt würden, und daher im folgenden aufser Betracht gelassen werden kann; was aber Phaidros und Symposion anbetrifft, so sehen wir, dafs sie sich in der Lehre vom Eros ergänzen, dafs dagegen über die Erscheinungsformen des Eros nur im Symposion gehandelt wird.

Weiter zeigt uns die Darstellung des Phaidros und Symposion, dafs sich die Eroslehre Platos auf zwei Sätze seiner Philosophie gründet, erstens den, dafs die Seele unsterblich ist, daher präexistiert und während der Präexistenz im Anschauen des wahrhaften Seins ein göttliches Leben geführt hat, dann, dafs die Dinge der endlichen Welt Abbilder des wahrhaft Seienden, also Abbilder dessen sind, was die Seele im präexistenten Zustande schaute. Eros ist hiernach das Streben der aus der Welt des ewigen Seins in die Endlichkeit herabgesunkenen, mangelhaften menschlichen Seele, sich mit dem im präexistenten Zustande geschauten Göttlichen wieder zu erfüllen und vermag sich zu diesem Ziele vermittelst der sichtbaren Abbilder des

wahrhaft Seienden zu erheben. Was aber die Erscheinung des Eros im Menschen betrifft, so wird sie durch zwei Merkmale bestimmt: da Eros im allgemeinen das Streben nach dem Guten oder, was dasselbe, nach dem Schönen an sich ist, so offenbart er sich zunächst als das Streben nach dem sichtbaren Schönen, denn dieses ist der Abglanz jenes absolut Schönen; und weil Eros in letzter Linie ein Streben nach dem dauernden Besitz des Guten und Schönen und deshalb ein Streben nach Unsterblichkeit ist, so bethätigt er sich in dem Menschen durch den Drang und den Akt zu zeugen, hervorzubringen und das Hervorgebrachte zu erhalten; denn für die sterbliche Natur, die der göttlichen Unveränderlichkeit ermangelt, entsteht die Notwendigkeit, durch immer neue Erzeugung ihrer selbst sich zu erhalten.

Wir gewinnen hieraus bereits auch die Merkmale, durch die sich die Stufen des Eros charakterisieren. Ist nämlich Eros das Streben nach der Idee des Schönen und Guten und offenbart er sich durch das Streben nach dem Besitz der sinnlichen Abbilder des Schönen, so wird Eros seinem Ziele um so näher sein, je edler und vollkommener die Schönheit ist, auf die unmittelbar sein Verlangen gerichtet ist. Das eine Merkmal ist demnach das jedesmalige Objekt des Eros. Das andere aber ist das Erzeugnis des Eros. Um letzteres recht zu würdigen, müssen wir die Erklärung anführen, welche Plato, bevor er die Stufen des Eros zeichnet, Symp. 207 A —208 D darüber giebt: Aus der der Erfahrungswelt entnommenen Thatsache, dafs alle sterbliche Natur von dem Drange ergriffen sei, zu zeugen und das Erzeugte zu erhalten, eine Thatsache, welche sogar bei den vernunftlosen Tieren hervortrete, zieht er die Folgerung: „Die sterbliche Natur verlangt, so weit es ihr möglich, immer und unsterblich zu sein.“[1]) Sie könne dies nur durch die Erzeugung, indem sie statt des Alten immer wieder ein Andres, Neues zurücklasse. Derselbe Trieb nach Erhaltung zeige sich auch an dem physischen und psychischen Organismus eines jeden einzelnen Subjektes. Trotzdem nämlich der Mensch an seinem Körper und seinen Körperteilen fortwährend sich ändere, trotzdem ein fortwährender Wechsel der Gefühle eintrete, das Subjekt bleibe, wie die Erfahrung lehre, doch immer dasselbe. Daraus gehe hervor, dafs der Erhaltungstrieb in der Natur des Menschen begründet sei; denn wenn nicht Reproduktion stattfände, würde das Subjekt nicht bestehen können: mit den verschwindenden Teilen müfste es selbst vergehen. Dieser in den Naturgesetzen sich offenbarende Trieb sei aber auch auf dem freien Gebiete bewufsten geistigen Lebens erkennbar. Die Menschen seien von dem leidenschaftlichen Triebe beherrscht, berühmt zu werden und sich einen unsterblichen Namen auf ewige Zeiten zu erwerben; für diesen Zweck seien sie bereit, alle Gefahren zu bestehen, ihr Vermögen hinzugeben, ja in den Tod zu gehen. Selbst Thaten wie denen der Alkestis, des Achill, des Kodrus liege dies Motiv offenbar zu Grunde.

Plato also beschränkt die nach Unsterblichkeit strebende Thätigkeit des Eros nicht auf das physische, sondern überträgt es auch auf das geistige Gebiet. So fällt denn alles, was körperliche und geistige Kraft des Menschen hervorbringt, unter den einheitlichen Gesichtspunkt der Wirksamkeit des Eros; und wie in der Thätigkeit der Menschen verschiedene Grade der Vollkommenheit erzielt werden, so müssen hiernach auch verschiedene Abstufungen in der Art des Erzeugens und den Erzeugnisprodukten des Eros stattfinden.

Nach diesen beiden Merkmalen, dem jedesmaligen Objekt der Liebe und dem aus dieser

---

[1]) Symp. 207 D: *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατον.*

Liebe hervorgehenden Produkt, heben sich in der Darstellung Platos, die er von Symp. 208 E ab giebt, vier Erscheinungsformen des Eros ab, die zu einander in stufenweisem Verhältnis stehen; denn, wie wir sehen werden, müssen diejenigen, welche in ihrem Streben eine höhere Entwicklungsform darstellen, jedesmal erst die Stufe überwinden, auf welcher die eine niedrigere Form der Liebe vorstellende Klasse von Menschen stehen geblieben ist, so dafs also die vollkommenste Form ein Entwicklungsbild bietet, in dem alle niedrigeren Formen als Durchgangsmomente erscheinen.

Die erste Erscheinungsform läfst Plato[1]) von denen dargestellt sein, welche von leiblichem Zeugungstrieb erfüllt sind; den Weibern zugewendet, hoffen sie sich durch Kindererzeugung Unsterblichkeit, Andenken und Segen für alle Zukunft zu erwerben.

Die zweite Form[2]) bilden diejenigen, welche zwar auch den leiblichen Zeugungsdrang haben, aber, erfüllt von Einsicht und sonstiger Tugend, besonders von Gerechtigkeit und Besonnenheit, noch mehr zur geistigen Zeugung getrieben werden[3]). Gleichfalls aber ist es hier die Körperschönheit, durch die Eros erregt wird und zu zeugen begehrt[4]). Doch, wie gesagt, äufsert er sich nicht in physischer Zeugungslust, sondern auf die in dem Körper wohnende Seele gerichtet, erzeugt er edle Geisteskinder, indem der Liebende mit dem Liebling eine Fülle von Reden über Tugend und wahren Manneswert führt, ihn hierin zu bilden und zu erziehen unternimmt. Dies ist die Frucht, die er selbst schon lange in sich trug und nun in den Liebling legt; mit ihm zusammen pflegt er das Erzeugte und bleibt hierdurch in der innigsten Freundschaft mit ihm verbunden. Je schöner und unsterblicher solche Geisteskinder sind als die leiblichen, um so länger sichern sie die Fortdauer ihres Vaters, wie die Beispiele des Homer, Hesiod, der Staatsmänner Lykurg und Solon und vieler anderer bezeugen.

In der dritten Form[5]) bezieht sich Eros nicht mehr auf etwas Einzelnes, wie Körper oder Seele, sondern er wendet sich auf die Gesamtheit der Welt und erzeugt die schönen Kenntnisse und Wissenschaften. Die zu dieser Form Gelangenden beginnen gleichfalls mit der Liebe zur Körperschönheit, aus der jedoch nicht ein physisches, sondern gleich ein geistiges Produkt hervorgeht, nämlich schöne Reden. Der höhere Anflug ihrer Liebe ist gleich auch daraus kenntlich, dafs sie nicht von der Liebe zu e i n e m Körper gefesselt bleiben, sondern ein Bild lieben, wie es die verschwisterte Schönheit aller schönen Körper ergiebt[6]). Sodann geht ihre Liebe auf die Seele. Auch diese der zweiten Erscheinungsform entsprechende Liebe ist eine vollkommnere und verrät den weiter strebenden Flug. Nicht ist es die mit einem schönen Körper verbundene Seele, sondern die Seele an sich, gleichviel ob schöner oder nichtschöner Menschen, auf die sich ihr Streben richtet[7]). Sie wenden sich zur Liebe und Pflege des Gemütes, erzeugen durch ihre Reden schöne Bestrebungen und Sitten und sehen nun, dafs alles Schöne unter sich verwandt ist. Dies befähigt sie auch noch höher zu steigen. Nicht mehr das Einzelne fesselt den Blick,

---

[1]) Symp. 208 E *οἱ μὲν ἐγκύμονες κατὰ σώματα ὄντες.*
[2]) Symp. 209 A—E.
[3]) 209 A: *οἳ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν.*
[4]) 209 B: *ζητεῖ . . καὶ οὗτος περιιὼν τὸ καλὸν, ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· ἐν τῷ γὰρ αἰσχρῷ οὐδέποτε γεννήσει.*
[5]) Symp. 210 A—D.
[6]) 210 A: *κατανοῆσαι, ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι.*
[7]) 210 B: *καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ.*

vielmehr zeigt jedes einzelne Schöne den Pfad zu der ganzen Masse der Schönheit in der sinnlichen Welt. Indem sie diese unzähligen und mannigfachen Pfade wandeln und immer wieder dieselbe Schönheit sei es in geistigen, sei es in sinnlichen Dingen finden, gelangen sie endlich zum Erschauen des ganzen Meeres der Schönheit: das scheinbar Regellose und Verwischte ist ein in sich übereinstimmendes Bild. Und in das Schauen versenkt, erzeugen sie viele schöne und erhabene Lehren und Kenntnisse in der Fülle unerschöpflichen Weisheitsstrebens[1]).

Aber das *τέλος τῶν ἐρωτικῶν*[2]) ist damit noch immer nicht erreicht. Denn immer ist der Blick noch auf die sinnliche Welt gerichtet, in welcher das wahrhaft Schöne nicht vorhanden ist. Daher dauert das Suchen und Streben des Menschen fort, bis er plötzlich ein in seinem Wesen ganz wunderbar Schönes erblickt, eben das, um deswillen alle die bisherigen Bemühungen stattfanden[3]). Dieses Urschöne, das rein, gestaltlos, ewig und unveränderlich, mit nichts Endlichem oder Materiellem vermischt, ganz für sich und mit sich und ganz einzigartig ist[4]), dies wird jetzt das Objekt der Liebe, und in der Vermählung mit dieser ursprünglichen göttlichen Schönheit erzeugt der Mensch nicht mehr wie vorher Schattenbilder der Tugend, sondern die wahre Tugend, Geisteskinder, die nicht blofs seinen Namen unsterblich machen, sondern ihn selbst zur Unsterblichkeit führen, da sie sein Dasein mit ewigem Inhalte erfüllen. Und so ist das Ziel des Eros, die Unsterblichkeit, so weit es dem Menschen überhaupt möglich, allein und wahrhaft erreicht[5]).

Die eben geschilderten Erscheinungsformen des Eros pflegt man gewöhnlich Erosstufen zu nennen. Ob man dazu berechtigt ist, könnte bezweifelt werden. Denn der griechische Ausdruck für Stufen *ἐπαναβαθμοί* wird nicht zur Bezeichnung dieser Erscheinungsformen angewendet, sondern an der einen Stelle, wo er vorkommt, sind damit die Stufen in dem Entwicklungsgange gemeint, den der, welcher wirklich zur Anschauung des Urschönen und in den Besitz der Unsterblichkeit gelangt, durchgemacht hat. Nämlich Symp. 211 C heifst es: *τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυεῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἕως . . κ. τ. λ.* Aber das ist unrichtig. Denn wie Plato ausdrücklich sagt, ist Eros allen Menschen gemeinsam[6]); er mufs sich demnach auch bei allen Menschen bethätigen; und da das Ziel des Eros ein einheitliches, nämlich der dauernde Besitz des Guten ist[7]), dies aber nicht von allen Menschen, sondern von verschiedenen in verschiedener Weise, völlig nur von einer Klasse Menschen erreicht wird, so müssen allerdings die in dem Leben und Streben der gesamten Menschheit hervortretenden niedrigeren Formen als Abstufungen im Verhältnis zu der vollkommensten Form angesehen werden. Dies geht ferner hervor aus der Über-

---

[1]) 210 D: *ἐπι τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ.*

[2]) 210 E — 212 A.

[3]) 210 E: *ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλὸν, τοῦτο ἐκεῖνο, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν.*

[4]) 211 B: *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.*

[5]) 212 A: *ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ, εἴπερ τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπῳ, ἀθανάτῳ κἀκείνῳ.*

[6]) Symp. 205 D ff, Phaedr. 249 D ff.

[7]) Symp. 206 A.

einstimmung jener Formen mit den als Stufen wirklich bezeichneten Durchgangspunkten, die auf dem Wege der zum Ziel gelangenden Liebe liegen. Denn diese kennzeichnen sich nach obigem Citat (Symp. 211 C) durch *καλὰ σώματα — καλὰ ἐπιτηδεύματα — καλὰ μαθήματα — ἀληθὴς ἀρετή*, entsprechen also den Liebesobjekten und -Produkten der Erscheinungsformen, nämlich: *καλὰ σώματα — παιδογονία*; *καλὴ ψυχή — ἔκγονα, ἃ ἀθάνατον κλέος παρέχεται*; *τὸ πολὺ καλὸν — καλοὺς λόγους καὶ διανοήματα*; *τὸ εἶδος τοῦ καλοῦ — ἀληθὴς ἀρετή*. Bei dieser Übereinstimmung ist jedoch ein Unterschied nicht zu verkennen, der darin kenntlich ist, dafs die Stufen der höheren Erscheinungsform jedesmal den Charakter der niedrigeren Erscheinungsform in seiner relativen Vollkommenheit darstellen. Alle Erscheinungsformen nämlich gehen von der Körperschönheit aus; aber während Eros in der ersten Form nur zur physischen Zeugung treibt, wirkt er in den übrigen Formen bereits beim Anblick der Körperschönheit geistig, indem er schöne Reden hervorbringt. Die zweite, dritte und vierte Form haben die Liebe zur Seele gemein, jedoch mit dem Unterschied, dafs die in dieser Liebe befangen bleibende zweite Form nicht die Seele an sich, sondern nur die in einem schönen Körper wohnende schöne Seele liebt, während die beiden andern Formen die Körperschönheit gering achtend von Anfang an ihr Streben der Seele allein zuwenden. Während daher das Erzeugnisprodukt der zweiten Form dem Charakter ihrer Liebe gemäfs in schönen Dingen mit schönem Inhalt, wie Dichtungen und Gesetze, besteht, werden in den beiden höheren Formen bei der Liebe zur Seele bereits schöne Bestrebungen und Sitten, also etwas der konkreten Form ermangelndes Schönes hervorgebracht. Die dritte und vierte Erscheinungsform haben bis auf den der vierten Form allein eignenden Punkt dieselbe Entwicklung; sie durchschreiten das eben beschriebene erste und zweite Stadium, und in beiden werden dann durch die Liebe zur Allgemeinheit der sichtbaren Welt die schönen Kenntnisse und Gedanken erzeugt. So ist endlich die vierte Form nicht nur die vollkommenste Erscheinung des Eros, sondern enthält in ihrem Entwicklungsprozefs auch alle die Erscheinungsarten, in denen gewisse Klassen der Menschen befangen bleiben.

Hiernach werden wir nicht mehr zweifeln, dafs wir unter den Stufen des Eros nicht nur die Stadien, welche der wirklich am Ziel angelangte Erotiker durchlaufen hat, sondern auch die in der gesamten Menschheit hervortretenden Erscheinungsformen zu erkennen haben. Sie bedeuten prinzipiell dasselbe, sind jedoch formal verschieden; und dies werden wir unten zu berücksichtigen haben.

Wir fügen unsrer Darstellung der Eroslehre noch zwei Beobachtungen hinzu, auf die wir im folgenden zurückgreifen müssen. Plato nämlich trifft aufser der Sonderung in vier Erscheinungsformen noch eine engere Abgrenzung, indem er die beiden letzten von den zwei ersten durch jene Bemerkung der Diotima trennt[1]), dafs sie wohl glaube, Sokrates werde das Mysterium der Liebe bis zu der der zweiten Stufe eignenden Art erfassen, aber nicht wisse, ob er auch die höheren Weihen, eben die nun folgenden beiden andern Stufen, zu erfassen im stande sei. Das Gleiche geht daraus hervor, dafs Plato die erste und zweite Stufe als enger zusammengehörig bezeichnet durch die Gegenüberstellung von *οἱ μὲν ἐγκύμονες κατὰ σώματα ὄντες* und *οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχήν*[2]), und andrerseits die beiden letzten Stufen als inniger zu einander gehörig

---

[1]) Symp. 209 E f.
[2]) Symp. 208 E.

hinstellt durch die Zusammenfassung unter dem gemeinsamen Namen *τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά* und die hinzugefügte Bemerkung *ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα* (nämlich die beiden ersten Stufen) *ἔστιν*[1]). Eine weniger scharfe, aber doch erkennbare Abgrenzung findet obendrein noch zwischen den drei ersten und der letzten Stufe statt. Denn bei dem Beginn der Schilderung der letzten Stufe läſst Plato die Diotima die drei ersten Stufen in den Worten zusammenfassen[2]): *ὃς ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῇ* und trennt hiervon die letzte Stufe durch die Worte: *πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν κατόψεται κ. τ. λ.* Diese spezielleren Absonderungen sind, wie sich unten ergeben wird, für uns von Belang.

Bedeutsamer ist die andere Beobachtung, durch die wir einem wichtigen Punkte der folgenden Abhandlung vorarbeiten. Sie gründet sich auf die von selbst entstehende Frage, wie es denn kommt, daſs diese Menschen auf den niedrigeren Stufen stehen bleiben, jene die höheren oder gar die höchste Stufe erreichen, wodurch sich also Plato die Wirksamkeit des Eros bedingt denkt. Im Symposion nennt Plato wohl die Stufen des Eros, aber er sagt nicht, auf welche Weise die Erhebung von der einen zur andern Stufe vermittelt wird. Wenn es nun aber ebendort[3]) heiſst, daſs man um des Urschönen willen von dem diesseitigen Schönen wie auf den Stufen einer Leiter immer höher bis zu dem Urschönen selbst hinaufsteigen solle, so möchte man in der Schönheit des jedesmaligen Objektes die Ursache für die geringere oder höhere Entwicklung des Eros suchen; denn je höher die Schönheit, desto höher die Stufe. Aber die gröſsere Schönheit ist nicht die Ursache, sondern nur das Kennzeichen einer höheren Stufe. Es kommt vielmehr, wie uns **Phaedrus** lehrt, auf das Subjekt, und zwar auf die Empfänglichkeit und Beschaffenheit der Seele an. Wir brauchen nur an den seelischen Kampf der reinen und der unreinen Liebe zu denken[4]). Fortgerissen von dem wilden Roſs stürmt das ganze Seelengespann auf den Geliebten los. Kaum aber hat der Lenker den Blick des Geliebten strahlen gesehen, da wird auch seine Erinnerung hingetragen zu der Natur der Schönheit (*ἰδόντος τοῦ ἡνιοχοῦ ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη*), und er erblickt sie mit Besonnenheit auf einer heiligen Tribüne stehend: und wie er sie erblickt, erschrickt er und bewirkt durch das straffe Anziehen der Zügel das Stillstehen des Wagens. Dies wiederholt sich, bis das böse Roſs von seiner Wildheit läſst und nun endlich gedemütigt der besonnenen Leitung des Lenkers folgt. Von dem Lenker also oder der Vernunft[5]), dem edelsten Seelenteil, hängt es ab, ob der Mensch auf der niedrigsten Stufe des Eros stehen bleibt; doch ist es wiederum nicht der Lenker an und für sich, der über die Gefahr hinweghilft, sondern vielmehr die *μνήμη* oder *ἀνάμνησις τῆς τοῦ κάλλους φύσεως*, von der er erfaſst wird. Ist diese ausreichend vorhanden, so ruht die Seele in ihrem Streben nach der Schönheit nicht eher, als sie das Urbild zurückerlangt hat; wo die Deutlichkeit der Erinnerung mangelt, können natürlich Dinge für den Inbegriff der Schönheit gehalten werden, die nicht wirklich das wahrhaft Schöne sind: durch solche aus mangelnder Erinnerung flieſsenden Miſsverständnisse bilden sich die Vorstufen des wahren Eros. „Aus dem, was hier ist," so heiſst es im Phaidros[6]), „sich zu erinnern an jenes,

[1]) Symp. 210 A.
[2]) Symp. 210 E.
[3]) Symp. 211 C.
[4]) Phaidr. 254 A ff.
[5]) Phaidr. 247 D.
[6]) Phaidr. 250 A.

wird nicht allen Seelen leicht, weder denen, die das Dortige nur schnell gesehen, noch denen, die, hierher herabgesunken, das Unglück hatten, durch gewisse Berührungen dem Unrechten zugewendet, zur Vergessenheit der Weihen zu gelangen, welche sie dort gesehen. So bleiben nur wenige übrig, denen die Erinnerung ausreichend beiwohnt." Und diese letzteren betrifft die nun folgende Beschreibung, wie man sich zur wahrhaften Liebe zu erheben vermöge. — Die Wirksamkeit des Eros also, das wollen wir als wichtigen Punkt für einen späteren Teil der Abhandlung festhalten, wird durch die höhere oder geringere Deutlichkeit der Erinnerung an das während der Präexistenz der Seele geschaute wahre Sein bedingt.

Wir haben gesehen, was Plato über den Eros lehrt, welches die Stufen desselben sind und wie sich diese zu einander verhalten. Wollen wir nun ein Urteil gewinnen, wie in diesen Erosprozefs nach Plato die erkennende Thätigkeit der Seele fördernd und ergänzend eingreift, so müssen wir naturgemäfs auch die Erkenntnislehre Platos erörtern. Es scheint jedoch nicht notwendig, dies in der ausführlichen Weise zu thun, wie der Gegenstand an sich es erfordern würde, um so weniger, als wir uns hierin auf gründliche Vorarbeiten stützen können [1]). Diese benutzend, begnügen wir uns daher, das für unsern Zweck Wichtige herauszuheben und es in Vergleich mit den gefundenen Merkmalen und Eigentümlichkeiten des Eros zu stellen.

Die die Erkenntnistheorie Platos bestimmenden allgemeinen Züge sind folgende:

Gemäfs der Lehre Platos, dafs das wahrhafte Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*) nicht in dem zu suchen sei, was mit den Sinnen wahrgenommen wird, sondern was allein der Geist zu erfassen, zu erschauen vermag (*εἴδη, ἰδέα*), erstreckt sich die erkennende Thätigkeit des Menschen auf die Erkenntnis dieser unsichtbaren Welt des wahrhaften Seins, auf die Erkenntnis der Ideen. Diese existieren unabhängig von der sinnlichen Welt für sich, sind weder geworden noch vergehen oder verändern sie sich, sie sind farb- und gestaltlos und untastbare wirkliche Wahrheit [2]). Die sinnfälligen Dinge jedoch haben gewissermafsen an ihnen teil; denn die Ideen sind die *παραδείγματα*, nach denen die sinnfälligen Dinge gemacht sind und in denen Ursache und Ziel eines jeden Dinges enthalten ist. Hierdurch ist der eine wichtige Punkt in der Frage, wie wir zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden gelangen, gegeben: Die Dinge der endlichen Welt sind nicht aufser Verbindung mit dem wahrhaft Seienden, sie sind die Abbilder der Ideen, und daher ist die Möglichkeit vorhanden, mit Hülfe der sinnlich wahrnehmbaren Objekte zum Erfassen der ihnen zu Grunde liegenden Idee vorzudringen. Aber auch nur die Möglichkeit; wie diese Möglichkeit sich verwirklichen soll, ist hiernach noch nicht abzusehen. Es fehlt der Punkt, bis zu welchem das Nachdenken und Forschen fortgeht, die sichere Gewähr, dafs das Erkannte auch endlich einmal die Erkenntnis des Seienden ist. — Hier tritt der zweite Fundamentalpunkt der Erkenntnistheorie Platos ein. Die Seele des Menschen hat, bevor sie in das irdische Dasein eingetreten, bereits existiert, und zwar in jener Welt des wahrhaften Seins, und hat die Ideen geschaut. Die Kenntnis davon ist nicht verloren gegangen, sie ist nur vergessen worden; denn Vergefslichkeit war die Ursache, weshalb die Seele in dem präexistenten Leben schlecht wurde und daher *λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα* in das niedrigere, endliche Dasein herabsank [3]). Die wahre Erkenntnis

---

[1]) Vgl. die S. 4 angeführten Schriften über die Erkenntnislehre Platos.

[2]) Phaidr. 247 C.

[3]) Phaidr. 248 C.

schlummert also in der Tiefe der menschlichen Seele und vermag durch Anregung geweckt und zur vollen Vergegenwärtigung zurückgerufen zu werden. Ist der Mensch bis zu diesem Ziele gelangt, so besitzt er die innere Gewifsheit, dafs das Erkannte keines weiteren Forschens und Nachdenkens mehr bedarf.

Die Lehre vom Eros und von der Erkenntnis haben hiernach die wesentlichsten Züge gemeinsam. Beiden dient der Satz von der Unsterblichkeit und der Präexistenz der Seele und der Satz, dafs die sichtbaren Dinge Abbilder des wahrhaft Seienden sind, zur Voraussetzung. Auf diesem Grunde ist beider Ziel das Gute an sich: Eros strebt, das wahrhaft Schöne, was nichts anderes als das wahrhaft Gute ist[1]), dauernd zu besitzen, und die Erkenntnis geht darauf aus, das wahrhaft Seiende, das, aufsteigend zu einem obersten Punkt, in der Idee des Guten sich konzentriert[2]), deutlich zu erfassen. Ebenso ist beider Quelle die Kenntnis des Guten an sich, welche der Seele von ihrem präexistenten Leben her schlummernd innewohnt. Beide endlich treten bei dem Menschen in Thätigkeit, sobald von aufsen her ein Gegenstand in die sinnliche Wahrnehmung tritt und die Seele erregt[3]).

Haben also Eros und Erkenntnis dasselbe Ziel, dieselbe Quelle, eröffnen beide ihren Entwicklungsgang mit demselben Momente, so fragt es sich, ob auch auf diesem Entwicklungswege eine gleiche Übereinstimmung der Momente herrscht.

Die Einteilung seiner Erkenntnistheorie giebt Plato am Schlusse des VI. Buches der Republik[4]) und präziser zusammengefafst im VII. Buche[5]). Hiernach giebt es ein doppeltes Gebiet der Erkenntnis, das eine umfafst das Sichtbare (*τὸ ὁρατὸν*), das andre das Denkbare (*τὸ νοητὸν*). Jede dieser zwei Arten zerfällt in zwei Unterabteilungen. Das Sichtbare zerfällt in die Abbilder der Naturgegenstände, *εἰκόνες* (wie Schatten, Spiegelungen), und die wirklichen Dinge, *σώματα*; das Denkbare enthält das Bedingte, das auf Voraussetzung beruht, *μαθηματικά*, und das Unbedingte, Absolute, *ἰδέαι*. Das Sichtbare ist das Werdende, Vergängliche, ihm kommt *γένεσις* zu; das Denkbare ist das Seiende, Unvergängliche, ihm kommt *οὐσία* zu. Für diese vier Objekte sind vier entsprechende Thätigkeiten der Seele bestimmt: Mit den Bildern hat es die sinnlich bildliche Vorstellung, *εἰκασία*, zu thun, mit den Sinnendingen die logische Vorstellung, *πίστις*, mit dem Bedingten der Verstand, *διάνοια*, und mit dem Unbedingten die Vernunft, *νοῦς*. Die beiden ersten werden in der Vorstellung, *δόξα*, die beiden letzten in dem Denken, *νόησις*, zusammengefafst.

Erinnern wir uns nun, dafs wir bei der Aufstellung der Erostheorie trennten zwischen Objekt und dem hieraus hervorgehenden Produkt als Merkmalen, durch welche eine Stufe charakterisiert wurde, dafs wir ferner eine Sonderung der unteren von den oberen Stufen

---

1) Symp. 204 D.

2) Rep. 508 E.

3) Ähnlich Weiker a. a. O., der seine Ausführungen folgenderweise zusammenfafst: Quaerentibus autem, qua ratione amor et methodus coniuncta sint, haec visum est respondere: ex eodem fonte oriuntur, qui est notitia idearum, quas animus olim contemplatus nunc quidem recordando repetit; in iisdem rebus tractandis versantur, animos humanos dico, qui qua sunt indole omnes quidem possunt adduci ad scientiam veri iusti boni, sed qui qua sunt diversitate alii alias disciplinas desiderant; idem spectant et amor ille et philosophandi ratio, ut homines, postquam et pravis libidinibus et falsis opinionibus liberati sunt, ad deos reducantur et in pristinam condicionem eamque beatissimam restituantur.

4) Rep. 509 D ff.

5) Rep. 533 E ff.

feststellten, so ist die formale Korrespondenz in der Eros- und Erkenntnisentwicklung ersichtlich. In beiden Theorien wird geschieden zwischen Objekt und der entsprechenden Entwicklungsform, die je vier Unterabteilungen haben. Diese vier Unterabteilungen sind wieder so geschieden, dafs die beiden ersten näher zusammengehörigen von den beiden letzten gleichfalls enger zusammenhängenden getrennt erscheinen. So läfst sich der bekannten, auf der Darstellung in der Republik beruhenden Klassifikation der Erkenntnisse und ihrer Objekte eine entsprechende Einteilungstabelle des Eros und seiner Objekte aufstellen. Das Schema der Erkenntnistheorie ist:

Die Objekte (*ἐφ' ᾧ ἐστιν ἡ δύναμις*).

Die niedrigeren Objekte (*ὁρατὸν γένος*)		Die höheren Objekte (*νοητὸν γένος*)	
εἰκόνες	*σώματα*	*μαθηματικὰ*	*ἰδέαι*

Die Erkenntnisweisen (*ὃ ἀπεργάζεται ἡ δύναμις*).

Die niedrigeren Weisen (*δόξα*)		Die höheren Weisen (*νόησις*)	
εἰκασία	*πίστις*	*διάνοια*	*ἐπιστήμη*.

Weniger präcis, aber doch deutlich gezeichnet ist das Schema der Erostheorie:

Die Objekte (*οὗ ἐστιν ὁ Ἔρως αὐτῷ εἶναι* Symp. 206 A).

Die niedrigeren Objekte		Die höheren Objekte	
καλὰ σώματα	*καλὴ ψυχὴ*	*τὸ πολὺ καλὸν*	*τὸ εἶδος τοῦ καλοῦ*

Die Erosformen (*ἡ πρᾶξις τοῦ Ἔρωτος* Symp. 206 B).

Die niedrigeren Formen (*ἐρωτικά, ἃ τῶν τελέων καὶ ἐποπτικῶν ἕνεκά ἐστιν* Symp. 210 A)		Die höheren Formen (*τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικὰ τῶν ἐρωτικῶν* Symp. 210 A)	
τίκτειν ἐν σώμασι Symp. 208 E.	*τίκτειν ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην* Symp. 209 D.	*τίκτειν διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ* Symp. 210 E.	*τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἀλλ' ἀληθῆ* Symp. 212 A.

Die formale Übereinstimmung in der Gliederung der Eros- und Erkenntnislehre ist klar. Wir untersuchen nun, ob die einzelnen Glieder auch in innerer Korrespondenz stehen, oder allgemeiner, wie sich die einzelnen Phasen der beiden im übrigen aus gleicher Quelle fliefsenden, zu gleichem Ziele strebenden Entwicklungsreihen zu einander verhalten.

Alle menschliche Erkennitnis nimmt von der Sinneserkenntnis ihren Anfang. Sei es nun, dafs sich Plato diese zu stande gekommen denkt infolge einer Bewegung, welche von einem äufseren Objekte ausgehend sich auf das Auge oder die andern Sinne fortpflanzt[1]) und von dort zum Gehirn dringt, wo sie von der Seele aufgenommen und empfunden wird[2]), oder so, dafs eine doppelte Bewegung stattfindet, einerseits von den Objekten, andrerseits von den Sinnesorganen ausgehend und an einem mittleren Orte, der Seele, zusammenfliefsend[3]); immer ist es die

---

[1]) Men. 76 D: *ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.* vgl. Phaidr. 251 B.

[2]) Phaidr. 96 B: *ὁ δὲ ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι.*

[3]) Theait. 153 E: *χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγεννημένον — οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός.* vgl. Theait. 156 B f, 182 A.

Erregung der Seele, auf welche es ankommt, ob eine sinnliche Wahrnehmung wirklich stattfindet. Die Perception irgend eines der Seele zugeführten Eindrucks ist demnach die unterste Stufe der Erkenntnis. Diese sinnlichen Eindrücke sind wahr; denn sie sind so beschaffen, wie sie von unsern Sinnen aufgefafst werden[1]); aber sie vermitteln uns keine Kenntnis über die Natur der Dinge; denn nach dem von Heraklit übernommenen Satze des Plato, dafs alles Wahrnehmbare im beständigen Flufs sei, sind jene das *πάθημα* der Seele verursachenden Objekte ein *γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον*[2]) und bieten daher der nach Erkenntnis strebenden Seele niemals den zum Erfassen des Objekts notwendigen Zustand der Ruhe[3]). Vermag demnach nicht einmal ein und dasselbe Objekt in der Seele eine objektiv wahre Vorstellung zu erwecken, so rufen vollends die von der Masse der Objekte durch die Sinnesorgane auf die Seele einstürmenden Eindrücke eine vollständige Verwirrung hervor. Die Seele, wenn für die Anregung der Sinnesorgane empfänglich und auf die stets veränderten Aufsendinge gerichtet, gerät in Verwirrung und irrt umher, ohne auch nur einen Augenblick den ruhigen und klaren Blick auf das ewig ruhende vollkommne Sein hinwenden zu können. Die sinnliche Empfindung ist also nichts andres als ein rastlos hin- und herschwankender Zustand des Menschen.

Im Vergleich mit dieser untersten Erkenntnisstufe ist die entsprechende Stufe des Eros vollständig gleichartig. Es ist die äufsere Schönheit des Körpers, welche, durch das Auge in die Seele dringend, den Eros erregt. Dieser versetzt in seinem Drängen, den schönen Körper zu besitzen, die Seele in eine gewaltige Aufregung und läfst nicht eher ab, als bis er das Verlangen, in dem schönen Körper zu zeugen, gestillt: sinnlich angeregt, sinnlich empfunden, vermag die Erregung, in welche die Seele versetzt ist, gleichfalls nur sinnlich sich zu äufsern. Und hierin möchten wir das der niedrigsten Stufe des Eros und der Erkenntnis gemeinsame Merkmal finden: der Mensch erhebt sich nach Plato in diesem Zustande seiner Erkenntnis und der Äufserung seines natürlichen Triebes nicht über das Tier. Wir können uns dabei auf die Aussagen Platos selbst stützen. In betreff der Erkenntnis sagt er Theait. 186C: „Jenes wahrzunehmen, was irgend für Eindrücke durch den Körper zur Seele gelangen, das eignet schon Menschen und Tieren von Natur, sobald sie geboren sind[4]),“ und über den Eros heifst es Phaidr. 251 A: Wenn jemand schaut, was hier den Namen Schönheit trägt, empfindet er bei dem Anblick nicht Ehrfurcht, sondern, der Lust hingegeben, möchte er wie ein Tier die Zeugung vollziehen[5]).

So ist der Vergleich für diejenigen, welche über die unterste Stufe des Eros und der Erkenntnis nicht hinauskommen. Wir sahen jedoch, dafs sich das Bild des vollkommnen Erotikers auf dieser Stufe anders gestaltet. Er ist nicht von dem Drange nach physischer Zeugung, sondern von ästhetischem Wohlgefallen an dem schönen Körper erfüllt, und in der dunklen Erinnerung an die Urschönheit geht er zu der Liebe aller schönen Körper über, dabei dem Charakter seiner Liebe gemäfs schöne Reden erzeugend. Dies hat sein Analogon auf der untersten Erkenntnisstufe. Wer in der Erkenntnis weiter fortschreiten will, bleibt nicht bei den sich un-

---

[1]) Theait. 179C.

[2]) Rep. 508D.

[3]) Soph. 249B; Theait. 186Cf.

[4]) *εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει.*

[5]) *οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἡδονῇ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν.* Vgl. auch Symp. 207B u. 208E.

aufhörlich drängenden und verdrängenden Einzelwahrnehmungen stehen, sondern es bildet sich vermöge der in der Seele ruhenden Bestimmungen von Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit[1]) und vermöge der Gedächtniskraft, welche der Seele früher gehabte Eindrücke vergegenwärtigt[2]), aus den Einzelwahrnehmungen die sinnliche Vorstellung[3]), welche Plato *φαντασία* nennt. Hierunter ist jedoch nicht jene idealbildende Thätigkeit zu verstehen, welche, von der Anschauung eines bestimmten Gegenstandes ausgehend, aus andern umschwebenden Bildern eine Gestalt gewinnt, die in vollendeter Reinheit die Gattung darstellt, sondern sie ist als die Erkenntnisform zu fassen, welche sich immer an das Sinnliche hält, an die Dinge, welche, stets im Werden und Vergehen begriffen, eine feste Bestimmung von Einheit und Wahrheit nicht ermöglichen. In dieser höheren Form der niedrigsten Erkenntnisstufe dämmert allerdings schon die Ahnung des wahrhaften Seins; denn sie leitet, wenn auch noch völlig befangen in dem Reiche des Scheins, in der Erkenntnis weiter und der nächst höheren Stufe entgegen. Ausdrücklich nennt sie daher Plato eine Vermischung zwischen der blofsen Wahrnehmung und der die nächste Erkenntnisstufe bildenden Meinung, also ein Mittelglied zwischen dieser und jener[4]). Wir finden demnach eine vollkommene Übereinstimmung mit der höheren Form der niedrigsten Erosstufe, welche wir gleichfalls als ein Zwischenglied zwischen dieser und der nächst höheren kennen gelernt haben[5]).

Die zweite Erkenntnisstufe charakterisiert sich vor allem durch die selbständige Thätigkeit der Seele: sie besteht nicht mehr ausschliefslich in der Auffassung der Objekte mittelst der Organe, sondern das Denken tritt hier in Kraft. Die Menge von Einzelvorstellungen nämlich, welche die Seele vermittelst der Sinne erhält, geben einen Stoff ab, welchen sie, von den äufseren Einwirkungen unbeeinträchtigt, selbstthätig und nach eignen Gesetzen weiterbildet. Dieses selbständige Operieren der Seele stellt Plato als ein Selbstgespräch der Seele dar[6]), welches sie im Zweifel über Bejahung und Verneinung über den aus den Vorstellungen fliefsenden Stoff anstellt; das Ergebnis desselben ist die *δόξα* oder die *πίστις*, also die Meinung über die Verbindung vorliegender Vorstellungen. Dieses Ergebnis aber wird nur erlangt vermöge der schon bei der Bildung der sinnlichen Vorstellung wirksam gewesenen allgemeinen Bestimmungen, welche der Seele — von ihrem präexistenten Zustande her — inne wohnen und zugleich den sinnlichen Objekten — wegen ihrer *μέθεξις* an den Ideen — eigen sind, die *οὐσία* und *τὸ μὴ εἶναι*, *ὁμοιότης* und *ἀνομοιότης*, *τὸ ταὐτὸν* und *τὸ ἕτερον*, *ἓν* und *ὁ ἄλλος ἀριθμός*[7]). Strebten vorher die Erscheinungen nach der bindenden Form in der Seele zur sinnlichen Vorstellung, so tritt jetzt vermöge des selbständigen Operierens der Seele ein bewufstes Urteil ein: die Seele erforscht durch sich selbst das von allem gemeinsam Geltende[8]).

In dieser allgemeinen Charakteristik springen vor allem zwei Punkte ins Auge. Der eine ist der, dafs auf dieser Stufe in bewufste Kraft tritt, was der Seele ursprünglich eigen ist, ein Vermögen, das Plato nur aus der Präexistenz der Seele und den während dieses Daseins be-

---

[1]) Theait. 185 D, Soph. 264 B f. u. a.

[2]) Theait. 194 C ff, 197 D u. a.

[3]) Theait. 152 C vgl. 209 C.

[4]) Soph. 264 B: *φαίνεται δὲ ὃ λέγομεν* (i. e. *φαντασία*) *σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης.*

[5]) Vgl. S. 8 u.

[6]) Soph. 263 E: *τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος.*

[7]) Theait. 185 C.

[8]) Theait. 185 E: *αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ περὶ πάντων ἐπισκοπεῖ.*

sessenen und in das endliche Dasein mitgebrachten Eigenschaften zu erklären weiſs[1]). Es ist also auf dieser Stufe bereits klar zu erkennen, was wir oben als das wesentlichste Moment der Erkenntnistheorie Platos gekennzeichnet hatten, die Erinnerung. Allerdings war auch die Erkenntnis auf der niedrigsten Stufe nichts als Erinnerung; doch war es nur eine schwach dämmernde Ahnung: hier tritt die Erinnerung oder allgemeiner die Beziehung auf das Vorleben der Seele in deutlicher Form hervor, da die Thätigkeit der Seele sich auf ein aus dem Vorleben herstammendes Vermögen stützt. — Dem entspricht nun auch das Ergebnis dieser Erkenntnisthätigkeit, und das ist der andere zu beachtende Punkt. Es ist nicht mehr das wüste Durcheinander der sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen; vielmehr werden durch Vergleichung die Gegenstände von einander abgesondert und durch das Band der gemeinsamen Aussage zusammengehalten. Und nicht nur das! Durch scharfe Beobachtung des Gegenwärtigen und treues Festhalten des Vergangenen vermag man zu einer Kenntnis dessen zu gelangen, was gewöhnlich zu geschehen pflegt, also nicht unmittelbar wahrgenommen zu werden braucht: von bekannten Dingen schlieſst die Seele auf unbekannte. — Der Wert dieser Erkenntnisstufe ist jedoch ein sehr beschränkter. Denn die Dinge, an welche die Seele ihre Beobachtungen knüpft, sind unzählige, und in der Verknüpfung von Wahrnehmung und Vorstellung findet vielfache Täuschung statt teils durch die Undeutlichkeit der Wahrnehmungen, teils durch die Unvollkommenheit der Erinnerung an gehabte Eindrücke. Daher ist schon an und für sich die Erkenntnis dieser Stufe den gröſsten Zufälligkeiten preisgegeben; trotzdem aber würde sie vollkommen sein können, wenn in dem Objekte dieser Erkenntnisstufe, dem auſser uns Seienden, wirklich das wahre Sein zu suchen wäre. Da dies nach Platos Ansicht nicht der Fall ist, so bleibt es der Erkenntnis, solange sie über diese Stufe nicht hinauskommt, versagt, einen höheren Grad der Gewiſsheit über Wahrheit und Unwahrheit der Dinge zu erlangen, die diesen selbst zukommt. Die Dinge aber haben, weil im beständigen Werden begriffen, eine Zwischenstellung zwischen Sein und Nichtsein, und daher kann auch das vollkommste Ergebnis dieser Stufe, nämlich die richtige Meinung (*ἀληϑὴς δόξα, ὀρϑὴ πίστις*) auch nur ein Zwischending zwischen Wissen und Nichtwissen sein[2]). Diese *δόξα ἀληϑής*, wenn sie auch materiell denselben Wert wie das wahre Wissen vorstellen kann, ist formell doch ungenügend; denn es fehlt die innere Notwendigkeit, die absolute Gewiſsheit, die zum wahren Wissen erforderlich ist: aus Sinnendingen hervorgegangen, verläſst sie diesen Boden nicht; das Allgemeine nie für sich erfassend, sagt sie von vielen Dingen nur Einzelnes aus, das zwar richtig sein kann, aber die Richtigkeit der Beobachtung an sicht nicht erweist; es kommt also diese Stufe über den Wert der Wahrscheinlichkeit nicht hinaus.

Diesen zwei charakteristischen Punkten und dem Werte der zweiten Erkenntnisstufe entspricht auf das genaueste die Eigentümlichkeit der nächsthöheren Erosstufe. In immer bewuſster werdender Erinnerung hat sich der Erotiker dieser Stufe von der Körperschönheit zur Liebe der edlen, wohlgestalteten Seele gewendet. Wenn es also nicht mehr das sinnliche Organ des Auges ist, welches der Seele das Objekt vorführt, auf das sich ihr Verlangen erstreckt, wenn die Seele, von der ihr wohlgefälligen körperlichen Schönheit unbefriedigt, nach einer unsichtbaren, ihrer Erfahrung noch unbekannten Schönheit sich sehnt, so kann dies neue Objekt nur ein Bild sein, welches die Seele aus sich selbst herausholt. Es tritt also gleichfalls die Beziehung auf das Vor-

---

[1]) Vgl. den Mythus im Phaidros u. bes. Phaidon 75.

[2]) Rep. 478C: *οὔτε ἄγνοια οὔτε γνῶσις δόξα ἂν εἴη — μεταξὺ ἂν εἴη τούτοιν δόξα.*

leben der Seele hier deutlich hervor; denn nur vermöge der Kenntnis der Urschönheit kann die Seele sich selbst eine andre und höhere Schönheit setzen, als die ist, welchen den Augen sich darbietet. Und wie das durch das Selbstgespräch der Seele gefundene Objekt der Erkenntnis ein Gemeinsames in der Flucht der Erscheinungen darstellt, ein Gemeinsames, das sich mit den in der Seele ruhenden, aus dem Vorsein mitgebrachten allgemeinen Bestimmungen vollständig deckt, so ist jetzt das Objekt des Eros die allen schönen Körpern gemeinsame Seele, in welcher der Erotiker das mit seiner eignen Seele Verwandte, völlig Übereinstimmende findet und ergreift. Aber mit der Gleichartigkeit des Fortschrittes in Subjekt und Objekt ist auch die Übereinstimmung in dem Werte, der beiden Stufen zukommt, gegeben. Der positive Wert der erkennenden Thätigkeit war die Meinung, ein rein geistiges Produkt: Eros ist auf dieser Stufe nicht mehr der physische Zeugungstrieb, er zeugt vielmehr Geisteskinder, wie schöne Gesetze, schöne Dichtungen und im praktischen Leben schöne Sitten und Bestrebungen. Und wie die Unzulänglichkeit der in der Meinung bestehenden Erkenntnis darin begründet ist, dafs sie sich über die Sphäre der endlichen Dinge nicht erhebt, dafs sie wohl die sich bietenden Erscheinungen zu erklären, auch zu begreifen sucht, aber in das Wesen der Dinge nicht eindringt, so folgt die Unvollkommenheit der Liebe auf dieser Stufe daraus, dafs sie sich auf die Seele erstreckt, wie sie durch eigne Schlechtigkeit befleckt, verdunkelt durch die Materie, in welche sie eingegangen, in diesem endlichen Dasein sich bietet. Allerdings kann ein hoher Grad der Liebe auf dieser Stufe schon erzielt werden, weil es Seelen giebt, welche weniger von der früheren Reinheit verloren oder, platonisch ausgedrückt, in dem Vorleben mehr geschaut haben als andere und noch nicht lange aus dem früheren Dasein gesunken sind; aber so grofs auch der Fortschritt dieser Stufe ist und sein kann, es fehlt doch der wahre Grund und Gehalt der Liebe, der erst auf den späteren Stufen zur Geltung kommt. Daher verdient allerdings das beste Erzeugnis dieser Stufe den Namen Tugend, ebenso wie *ἀληθὴς δόξα* materiell dem wahren Wissen gleichstehen kann; aber wie diese schliefslich doch nur eine Wahrscheinlichkeit ist, so ist die Tugend dieser Stufe auch nur ein *εἴδωλον* der wahren Tugend[1]).

Die nächste Stufe der Erkenntnis, welche Plato als *διάνοια* bezeichnet, führt uns in das Bereich des wahren Wissens; denn das Objekt der Erkenntnis gehört zum *νοητὸν γένος*, und in diesem befindet sich nach Platos Anschauung das wahre Sein, die Idee. Jedoch werden wir nur eingeführt, zum Ziel gelangen wir auf dieser Stufe noch nicht.

Plato kennzeichnet diese Stufe hauptsächlich durch den Hinweis auf die mathematischen Wissenschaften, wenn er nicht überhaupt nur in diesen die *διάνοια* vertreten wissen will[2]). Das Charakteristische der Mathematik tritt einerseits in ihrem Objekte hervor, dafs sie nämlich behufs ihrer Aufgabe sinnlich wahrnehmbare Dinge gebraucht und daran Reflexionen knüpft, aber nicht die Erscheinung, sondern das Wesen der betreffenden Dinge erforschen will[3]); deshalb eben, weil den Sinnesorganen nicht wahrnehmbar, gehört das Objekt dem *νοητὸν γένος* an. Andrerseits charakterisiert sich die Mathematik durch ihr Verfahren. Sie geht von bestimmten Punkten aus, indem sie z. B. das *περιττὸν*, das *ἄρτιον*, die *σχήματα* setzt, von diesen aber nicht zurück auf den Anfang geht,

---

[1]) Symp. 212 A.

[2]) Rep. 510 C u. 511 D.

[3]) Rep. 510 D: *τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε.*

sondern, die *ὑποθέσεις* als feststehende unbedingte Wahrheit betrachtend[1]), zum Ende eilt, nämlich zur Erklärung des Wesens der Dinge, soweit es bei den Voraussetzungen möglich[2]). — Hieraus ergiebt sich für das Wesen dieser Erkenntnisstufe im Vergleich zu der vorhergehenden, dafs sie es nicht blofs bei einem Urteil, einer Meinung über die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen bewenden läfst, sondern dafs sie dieses Urteil begründet, und zwar dadurch, dafs sie etwas als seiend setzt, was allerdings selbst noch der letzten Begründung bedarf, aber doch die Begründung aller andern Wahrnehmungen, Vorstellungen und Meinungen enthält. Dadurch aber, dafs sie etwas als seiend setzt, was, weil noch haftend an der sinnlichen Erscheinung, nicht wahrhaft seiend ist, bleibt die Erkenntnis dieser Stufe eine bedingte und ist deshalb ohne Vernunft. Trotzdem ist der Fortschritt ein wesentlicher; denn die *διάνοια* fafst die Eigenschaften der Dinge, die sich den Sinnen darbieten, nicht in ihrer Vielheit und Verschiedenheit, sondern sucht nach dem gemeinsamen Begriff: verbürgte uns die *δόξα* die Vielheit und Verschiedenheit der Erscheinungen, so erfafst die *διάνοια* ihre Einheit und Gleichheit in Bezug auf gewisse Allgemeinbegriffe, besonders solche der Zahl und des Raumes.

Wir fühlen schon, wie hiermit die dritte Stufe des Eros in genauster Übereinstimmung steht. Das Erosobjekt dieser Stufe ist, wie wir sahen, nicht mehr allein die in der sinnlichen Erscheinung hervortretende Schönheit, nicht mehr ausschliefslich die in schönen Bestrebungen und Sitten sich wiederspiegelnde, der Urschönheit näher verwandte Seele, sondern es ist das Prinzip der Schönheit, welche in allen sinnlichen Erscheinungen, in allen Bestrebungen, in der Ordnung der ganzen Welt erblickt wird. Also wie bei der *διάνοια* erscheint hier ein nur mit dem Geist zu erfassendes Objekt, das aber Sinnendinge nötig hat, um erfafst werden zu können, hier die Gesamtheit der sinnlichen Erscheinungen, dort die Linien, Figuren, Körper. Analog ist auch der Fortschritt in beiden Prozessen. Wenn die *διάνοια* die durch die *δόξα* gewonnenen Meinungen unter bestimmte Allgemeinbegriffe stellt und sie hierdurch begründet, so ist das Erzeugnis dieser Erosstufe, erhabene Gedanken, schöne Kenntnisse, im Vergleich zu den schönen Bestrebungen und Gewohnheiten der vorigen Stufe das Höhere und Allgemeinere und verhält sich zu jenen wie Ursache zur Wirkung. Aber zugleich erhellt die Unzulänglichkeit des Fortschrittes. Der Unvollkommenheit der *διάνοια*, die darin besteht, dafs sie die Punkte, aus denen sie alles begriff, selbst unbegründet läfst, läuft parallel der beschränkte Wert der schönen Kenntnisse, der sich dadurch kennzeichnet, dafs der letzte Grund, in den alle schönen Kenntnisse einmünden, das Schauen des wahrhaften Seins, dem Erotiker dieser Stufe noch unbekannt ist und dadurch das ganze Erzeugnis auch dieser Stufe noch in der Luft schwebt.

Der letzte Schritt, den die Erkenntnis thut, ist der bedeutsamste in dem ganzen Prozefs. Gehörte auch das Objekt der vorigen Stufe bereits zu dem *γένος*, dem auch das Erkenntnisobjekt dieser Stufe angehört, ist auch die Seelenthätigkeit auf dieser Stufe keine andere als auf den beiden vorhergehenden, nämlich das Gespräch der Seele mit sich, das Denken, so wird doch der Charakter dieser obersten Erkenntnisstufe durch das neue Objekt und den seelischen Zustand des Menschen ein völlig andrer. Das Erkannte liegt nicht mehr in der Erscheinungswelt, noch haftet es

---

[1]) Rep. 511 A: *οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσα ψυχὴ — εἰκόσι δὲ χρωμένη ... ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.*

[2]) Rep. 511 B. C.

[3]) Rep. 511 D.

in irgend einer Weise an derselben, sondern es befindet sich in der von der endlichen Welt verschiedenen, ganz für sich bestehenden Welt der Ideen. Und der seelische Zustand des Menschen ist ein völlig harmonischer; denn nun fühlt die Seele die völlige Übereinstimmung dessen, was sie erkannt, mit dem, was als Erinnerungsbild ihr fort und fort vorschwebte: sie hat die vollkommene Erkenntnis wieder erlangt, die sie in ihrem vorweltlichen Dasein besafs. Näher bezeichnet, charakterisiert sich die Vollkommenheit der Erkenntnis dadurch, dafs sie jetzt zu dem Punkte gekommen ist, aus dem nicht blofs die ganze Erscheinungswelt, die seelischen Zustände und hochstrebenden Gedanken völlig erklärt werden, sondern der auch selbst nach keiner Begründung mehr verlangt, weil er das *ὄντως ὄν*, das *παντελῶς ὄν* darstellt, weil er ein *ἱκανόν τι*, ein *ἀνυπόθετον* ist. Weder nimmt der Mensch in seiner Betrachtung mehr die Sinnesorgane zu Hülfe, noch betrachtet er irgendwie die sich stets ändernde Erscheinungswelt[1]), sondern in ungestörter Selbsbetrachtung läfst er die Seele sich ergehen, damit sie, selbst rein und sich selbst gleich bleibend, das Reine und sich selbst Gleiche schaue und in seiner Anschauung Befreiung von den menschlichen Übeln und somit Wahrheit und Befriedigung erlange[2]). So ist er zur höchsten Wissenschaft gelangt, die sich selbst begründet und allen übrigen Erkenntnissen ihre Ergänzung und Begründung gewährt.

Den bedeutsamen Schritt, den der Erotiker mit dem Übertritt zur höchsten Stufe seines Strebens macht, betont Plato, wie wir sahen, gleichfalls, indem er die letzte Stufe von den drei niedrigeren ausdrücklich sondert: der Mensch, vielmehr der *ἀνὴρ φιλόσοφος* macht sich gleichfalls von der Sinnlichkeit der Erscheinungen los und schwingt sich in seinem Verlangen nach dem *αὐτὸ τὸ καλὸν* in die unsichtbare Welt der Ideen. Aber auf dieser Stufe findet nicht blofs eine Parallele, sondern eine vollkommene Identität in Objekt, seelischem Zustand und Ergebnis der seelischen Thätigkeit statt. Denn wie wir schon früher erörterten, ist das Objekt des Eros, das wahrhaft Schöne, auch das wahrhaft Seiende, und umgekehrt das Objekt der Erkenntnis, das wahrhaft Seiende, auch wahrhaft schön; ja nicht einmal eine Verschiedenheit in der Bezeichnung beider Objekte ist vorhanden, da das wahrhaft Seiende und das wahrhaft Schöne nichts andres als das Gute an sich ist. Ebenso mufs der seelische Zustand des vollkommnen Erotikers mit dem des wahrhaft Wissenden übereinstimmen: die Seele fühlt sich vereinigt mit dem, was sie vermöge der Erinnerung an das im präexistenten Leben Geschaute ahnte und erstrebte und ist infolge dieser Harmonie wahrhaft glücklich. Und aus der Natur des Objektes, das als die farb- und gestaltlose, ewig ein und dieselbe bleibende Schönheit das Streben nach einer höheren oder auch nur andern ihr etwa gleichstehenden Schönheit auf immer beseitigt, folgt es auch, dafs der Eros dieser Stufe das denkbar vollkommenste erzeugt, die *ἀληθὴς ἀρετή*; nun wissen wir, dafs Plato, wie sein Lehrer Sokrates, die wahre Tugend mit dem wahren Wissen identifizierte, und sehen also auch in dem Erzeugnis dieser Stufe eine vollständige Gleichheit mit dem Ergebnis der höchsten Erkenntnis.

Fassen wir kurz zusammen, was sich aus dem Vergleich der Eros- und Erkenntnislehre ergeben hat. Eros und Erkenntnis sind beides Thätigkeiten der menschlichen Seele, die durch

---

[1]) Rep. 532 A: *ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὅ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾷ.*

[2]) Phaid. 84 A: *ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου .... ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη .... εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη, ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν.*

Schicksal und Wesen derselben bestimmt werden: beide entspringen aus dem Mangel, der der Seele im menschlichen Dasein anhaftet, und gestalten sich als eine Entwicklung der Anlage, welche die Seele aus dem präexistenten Leben in das endliche Dasein mitgebracht hat, hin zu dem gemeinsamen Ziele, der Wiedererlangung des präexistenten Zustandes; beide stellen sich im Leben und Streben der Menschen in vier verschiedenen, eine Stufenreihe bildenden Formen dar, deren durch Objekt und Seelenzustand bestimmter Charakter sowohl wie auch deren Wert im Verhältnis zu dem in letzter Linie angestrebten Ziele sich uns als vollständig einander entsprechend erwies.

Was scheint daher näher zu liegen, als die Lehre Platos vom Eros und der Erkenntnis als eine Darstellung nicht zweier verschiedener, sondern ein und desselben Prozesses in der Thätigkeit der menschlichen Seele aufzufassen? Und da doch die Erkenntnistheorie in einem philosophischen Systeme ihre berechtigte, ja eine geforderte Stelle hat, so scheint sich von selbst der Schlufs zu ergeben, dafs die Darstellung des Eros nur ein Beispiel, ein Bild zur Veranschaulichung der von Plato aufgestellten Erkenntnistheorie ist[1]). Dies ist es, das Verhältnis des Eros und der Erkenntnis, was festzustellen uns noch übrig bleibt.

Plato hat dieses Verhältnis in seinen Schriften nirgends zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht; aber es ist doch genügend Material vorhanden, um teils auf Grund bestimmter Äufserungen, teils durch Zusammenstellung verschiedener Aussagen ein Urteil über die diesbezügliche Ansicht Platos gewinnen zu können. Wir vermeiden es jedoch, alle einschlägigen Stellen heranzuziehen[2]) und beschränken uns, das Wichtigste zu erwähnen, besonders aber auf Grund der bereits geführten Erörterung unsere Schlüsse zu ziehen.

Alle aktiven und passiven Zustände der Seele gehen aus einem der Seele eignenden Vermögen hervor[3]). Der erkennenden und strebenden Thätigkeit der Seele mufs daher ein Erkenntnis- und ein Strebevermögen zu Grunde liegen. Wenn nun auch Plato diese nirgends ausdrücklich unterschieden hat, so können wir doch die Annahme derselben schliefsen aus Stellen wie Rep. 518 A, wo er den *λόγος* bezeichnet als eine *ἐνοῦσα ἑκάστου δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος* und wie Phil. 58 D, wo der Seele die *δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν* beigelegt wird. Woher diese Vermögen rühren, wissen wir aus unsrer hier vorangegangenen Erörterung: sie eignen der Seele, weil sie vor ihrem Eintritt in das endliche Sein das wahrhafte Sein geschaut und das Objekt der Erkenntnis und des Strebens als immanenten Besitz in den gegenwärtigen Zustand mitgebracht hat. Wenn wir hiernach im Sinne Platos diese beiden Vermögen in der Seele und ihre Begründung durch das Vorleben der Seele annehmen müssen, so steht, was das Verhältnis der beiden Vermögen zu einander betrifft, doch noch die Möglichkeit offen, dafs das eine Vermögen derart im Dienste des andern steht, dafs im letzten Grunde beide sich vollständig miteinander decken. Ob dem so sei oder ob wir sie als von einander unabhängige Kräfte nach der Lehre Platos erkennen müssen, wird uns eine Erwägung lehren, die wir über das im Vorangehenden Dargelegte anstellen.

---

[1]) So scheint unrichtigerweise L. v. Sybel in seiner oben angeführten lehrreichen und anziehenden Schrift zu urteilen, wenn er S. 35 die von uns als Erosstufen dargestellten Formen als Stufen der theoretischen Erkenntnis bezeichnet.

[2]) Vgl. Wildauer, Die Psychologie des Willens etc. II S. 31 ff; S. 101 ff.

[3]) Soph. 248 B: *πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος .... γιγνόμενον.*

Wir haben uns nach Plato das Wesen des Erkennens so vorzustellen, dafs die Seele mit Hülfe der ihr innewohnenden Kräfte das erfafst, was durch die Sinnesorgane ihr zugeführt wird. An und für sich ist hierin ein Streben noch noch nicht eingeschlossen. Stellen wir uns nun die erste Erkenntnisstufe vor, die darin besteht, dafs, der Seele vorläufig unbewufst, sich die durch die körperlichen Organe vermittelten Eindrücke der Aufsendinge zu sinnlichen Vorstellungen scharen, so müssen wir fragen, wie es denn kommt, dafs die Seele über das, was sich ihr unbewufst in ihr gebildet hat, hinausgeht? Sollte man nicht meinen, die Seele müfste in der Erkenntnis, die durch den blofsen Eindruck der Sinnendinge hervorgerufen wird, stehen bleiben? Ganz richtig wird man hiergegen hervorheben, dafs ja in der Seele ein Vermögen vorhanden ist, den zugeführten Stoff selbständig zu verarbeiten. Aber wie tritt dies Vermögen in Kraft, oder weshalb vielmehr macht die Seele von diesem Vermögen Gebrauch? Die Antwort kann nicht die sein, dafs, wo ein Vermögen vorhanden ist, dies auch aus sich selbst heraus in Thätigkeit übergehen müsse; vielmehr geschieht dies nur durch einen hinzukommenden Anlafs. Diesen können aber nicht die auf die Seele wirkenden Sinnesobjekte herbeiführen — denn diese erscheinen der Seele, sobald nicht jenes Vermögen in Wirkung tritt, immer als dieselben und bringen die Seele nicht über die erste Stufe hinaus —, sondern die Seele selbst ist es, durch welche das Vermögen zur Thätigkeit gereizt wird. Die Erkenntnis nämlich wird so lange auf der niedrigsten Stufe stehen bleiben, als nicht das Streben hinzutritt, über die durch die Aufsendinge empfangenen Eindrücke ins Klare zu kommen. Da nun auch auf jeder folgenden Stufe ohne das Streben nach der wahren Erkenntnis die erkennende Thätigkeit der Seele nicht gefördert werden würde, so sehen wir in dem Strebevermögen, aus dem dieses Streben entspringt, nicht blofs eine von dem Erkenntnisvermögen getrennte, sondern auch von ihr unabhängige, selbständig auftretende und wirksame δύναμις der Seele. — Auf dieselbe Konsequenz gelangen wir, wenn wir uns den Prozefs des Eros vorführen. Das Wesen des Eros kennzeichnet sich im allgemeinen dadurch, dafs er das Schöne, was die Seele wahrnimmt, zu besitzen trachtet und in dem Besitz desselben ein entsprechendes Schönes erzeugt. Wie aber, so fragen wir auch hier, ist es möglich, über die unterste Stufe, deren Objekt die körperliche Gestalt und deren Produkt Leibeskinder sind, hinauszukommen? Es mufs ein neues Objekt vorgeführt werden, das dem Eros erstrebenswerter als das sinnlich Schöne erscheint. Dieses Objekt vermag er sich nicht selbst zu setzen. Es ist wohl ein unbefriedigtes Gefühl, welches die Seele auf dieser Erosstufe empfindet, und sie strebt deshalb weiter, weifs aber nicht wonach. Da ist es die Erkenntnis eines höheren Objektes, welche dem Eros die Richtung für sein naturnotwendiges, starkes, aber an sich noch zielloses Streben angiebt; an der Hand der Resultate, welche sich aus der erkennenden Thätigkeit ergeben, gelangt Eros zum Ziel. — Wenn wir somit das Erkenntnis- und das Strebevermögen als selbständig auftretende und wirksame Principien der menschlichen Seele aufgefafst sehen, so ergiebt sich zugleich aus unsrer Erwägung, dafs die aus den beiden Vermögen entspringenden Thätigkeiten der Seele nicht etwa neben einander herlaufen, ohne sich zu berühren, sondern dafs sie vielmehr sich gegenseitig fördernd und ergänzend in der innigsten Verknüpfung stehen.

Wir greifen, um den letzten für uns wichtigsten Punkt näher zu erörtern, auf ein Ergebnis zurück, welches wir bei der Darlegung der Eroslehre gewannen und bis jetzt unbenutzt liegen liefsen. Wir sahen nämlich bei der Frage, was die Wirksamkeit des Eros bedinge, dafs es der höhere oder geringere Grad der Erinnerung an das Urschöne sei, wodurch die verschiednen

Entwicklungsstufen des Eros bestimmt würden. Diese Ansicht Platos giebt uns jetzt das Bindeglied, um aus seinen Aussagen selbst die Richtigkeit unsres Schlusses, dafs die beiden Prozesse sich gegenseitig fördern und ergänzen, zu beweisen.

Schon bei der Darlegung der Erkenntnistheorie Platos erkannten wir, welche Bedeutung die *μνήμη* oder *ἀνάμνησις* in derselben hat; wir fügen nun dem hinzu, dafs sich das Gelangen zur wahren Erkenntnis nicht blofs auffassen lasse als ein immer klarer werdendes Sicherinnern an das früher geschaute wahrhafte Sein, sondern Plato selbst die Erkenntnis unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat. Es ist vor allem eine Stelle des Phaidros, die dies ausdrücklich betont. Es heifst dort[1]: „Der Mensch mufs begreifen, was generell gesprochen wird, was aus vielen sinnlichen Eindrücken durch Vernunft in eins zusammengefafst wird. Dies aber ist Erinnerung dessen, was einst unsre Seele sah, da sie den Weg im Geleite des Gottes machte". Diese Stelle aber steht nicht vereinzelt. Im Phaidon sagt Plato, dafs man es mit Recht Erinnerung nenne, wenn man vermittelst sinnlicher Wahrnehmung zu einer höheren Erkenntnis gelange[2]). Im Meno läfst er den Socrates praktisch an einem Sklaven, dem eine mathematische, ihm unbekannte Frage vorgelegt wird, beweisen, dafs das Lernen oder das Gewinnen des Wissens im Grunde nur ein Wiederfinden, eine Wiedererinnerung ist[3]). Und umgekehrt nennt Plato das Vergessen eine Einbufse des Wissens[4]).

Ist nun aber die Erkenntnis nichts als Erinnerung, so hat Plato damit, dafs er lehrt, der Grad der Erinnerung bestimme den Grad der Vollkommenheit, welchen Eros erreiche, deutlich die Ansicht kundgegeben, dafs die Erkenntnis es sei, welche den Prozefs des Eros fördere und bestimme. Hierin liegt jedoch nicht die Behauptung, dafs von den beiden Vermögen Plato der Erkenntnis die höhere und bedeutsamere Stelle zugewiesen habe; vielmehr würde einerseits ohne das Strebevermögen die Erkenntnis gar nicht weiter gefördert werden, andrerseits aber ist es nicht die menschlich-willkürliche Erkenntnis, die nach Plato das Streben des Menschen fördert und zum Ziel führt, sondern die Erkenntnis, die in der Erinnerung an das Göttliche, also im Göttlichen selbst begründet und durch dasselbe bestimmt ist.

Halten wir uns nun die vollständig parallel laufende Entwicklung des Eros und der Erkenntnis gegenwärtig, so gestalten sich die beiden bisher selbständig erscheinenden Prozesse in ihrem Zusammenwirken als die einheitliche Entwicklung der Seele zur Vollkommenheit. Eros ist der Trieb der Seele, in den präexistenten, vollkommnen Zustand zurückzukehren; er nimmt aber erst diese Richtung bestimmt und thätig an, wenn ihm ein auf den präexistenten Zustand hinweisendes Objekt vorgestellt wird. Dies thut die Erkenntnis, deren Vermögen durch den Trieb angeregt und in Thätigkeit übergegangen ist. Und nun bemächtigt sich Eros dieses Objektes und erzeugt, da er nicht blofs der Trieb ist, ein erstrebenswertes Objekt zu besitzen, sondern auch die Thätigkeit entwickelt, mit dem erlangten Objekt ein Erzeugnis hervorzubringen, mit demselben ein entsprechendes Produkt. Dies aber ist nicht etwa als eine neue Erkenntnis anzusehen,

---

[1]) Phaidr. 249 B: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δὲ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή.*

[2]) Phaid. 73 C: *ἐάν τίς τι ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη, ἀλλ' ἄλλη, ἆρ' οὐχὶ τοῦτο δικαίως ἐλέγομεν, ὅτι ἀνεμνήσθη οὗ τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν;*

[3]) Men. 182.

[4]) Phaid. 75: *λήθην λέγομεν ἐπιστήμης ἀποβολήν.*

sondern als ein aktiver Zustand der Seele, dem ein der augenblicklichen Erkenntnis entsprechendes Handeln des Menschen entspringt. Ist die Kraft des Triebes stark genug, um bei noch nicht erreichter Vollkommenheit den Drang der Seele nach Vollkommenheit rege zu halten, so setzt von neuem die erkennende Thätigkeit, ihrerseits wieder durch diesen Trieb angeregt, diesem ein höheres Objekt auf dem Wege zur Vollkommenheit vor, in dessen Besitz der Trieb ein entsprechend höherwertiges Handeln und, wenn im Besitz des wahren Wissens, das vollkommne Handeln, die wahre Tugend erzeugt.

Erwägen wir zum Schlufs, dafs die Erkenntnistheorie, weil beherrscht von der Ideenlehre, in der Dialektik Platos wurzelt, dafs das als Eros bezeichnete Streben des Menschen, weil es den psychologisch-metaphysischen Satz von der Praeexistenz der Seelen zur Voraussetzung hat, auf die Physik Platos sich stützt, dafs ferner das aus der Vereinigung des Eros mit der Erkenntnis hervorgehende Handeln des Menschen die Ethik Platos bezeichnet, so finden wir in der Eros- und Erkenntnislehre die Philosophie Platos in ihren Hauptzügen umfafst. Wenn wir daher den eben beschriebenen Seelenprozefs in Vergleich stellen werden mit der Entwicklung der Seele zur Vollkommenheit, wie sie das Christentum durch Glauben und Erkennen bewirkt weifs, so sind wir, wie ich meine, sicher, dafs die Ähnlichkeit und Verschiedenheit, die zwischen Platonismus und Christentum besteht, hierin am umfassendsten und schärfsten zum Ausdruck kommen wird.

Druck von W. Pormetter in Berlin.



